

浅谈《尚书》中“人格天”观念的政治实践逻辑

◎籍翔

摘要：作为中国历史上最早的官方历史文献汇编，《尚书》是研究先秦政治实践与政治理论的重要典籍。“天”这一概念在书中频繁出现且有着丰富的内涵与外延。在政治层面上《尚书》中的“天”与“神”作为一个特殊的人格化主体，对政治实践产生着不可忽视的影响。在这种对政治行为的导向性作用过程之中，可以梳理得到一个内在的政治实践逻辑。由“人格天”观念生发出的政治实践逻辑成为中国古代封建政治实践逻辑的基础性理论的重要组成部分。

关键词：《尚书》 人格天 政治行为 政治实践逻辑

一、概述

本文中对人格天概念的定义主要基于《尚书》中有关“天”“神”“上帝”等概念的相关提法，而不着眼于传统中国哲学中天命观念的形而上解释。天命观念在中国哲学中是一个复杂而抽象的形而上概念，在《尚书》成书时期，天命观尚未被构建成系统的理论体系。如果直接使用天命观念来进行讨论，有可能存在超前解释与过度解读的问题。

《尚书》中对“天”“神”等相关概念的描述更类似于停留在人格精神层面的具有主宰性的原始天神观念。因此本文所探讨的“人格天”观念的相关依据主要来源于《尚书》中对主宰性的“人格天”“人格神”的直观叙述，并辅之以借鉴有关“天命”观念的基本理论。

在论述过程中，本文首先探讨《尚书》中所叙述的“人格天”的具体内涵与特征、性质，然后将“人格天”在政治行为上的具体体现划分为四个维度，四个维度分别是：敬德、保民、承祖、敬天。随后阐释四个维度之间内在的逻辑关系与其统治者政治行为的影响，从而形成了在“人格天”观念支配下的政治实践逻辑。

二、《尚书》中“人格天”观念的具体内涵及其政治性特征

（一）人格化的“天”

《尚书》中的“天”可以被解释为一种早期社会之普遍信仰，书中的“天”与人类早期宗教意义上的天神具有极大的相似性。然而先秦时代并没有典籍对“天”进行系统的理论解释，而是将“天”“神”与实践紧密结合起来，通过两者间的相互作用来诠释“天”概念。

根据书中内容，“天”具备主宰性。

比如《尚书·大诰》中：“天命不僭，卜陈惟若兹”。即指天命的绝对正确性，具有绝对的指引作用。

《尚书·大诰》一文中强调百姓安居乐业，社会矛盾消弭是为天意之所向。这种“人格天”可近似为原始社会的“神”，作为人间最高的主宰决定着政权的兴亡更替。

然而“天”并不具有类似其他某些宗教的神所具有的创世属性，《尚书》中从未强调过万物由“天”所生，而无处不强调“天”与人的相互作用。这一特点一定程度上反映了中国古代政治文化中以人的实践为核心关照的特征。

（二）政治性的“人格天”概念

《尚书》作为官方历史文献汇编，其内容主要记述了先秦时代重要政治人物在重大政治事件发生时的所言所行，其内容具有官方性的特征，因而具有十分显著的政治色彩与明显的政治宣传作用。

值得注意的是，“天”观念的大量出现主要是在记述商汤伐夏桀这一历史事件时开始的。

比如《尚书·汤誓》中的：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”。

又比如《尚书·汤诰》中的：“天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。”

商灭夏作为中国历史上第一次有记载且得到证实的，一个政权通过武力取缔另一个政权的历史事件，其在政治上具有重大意义。新的统治集团取得政权后，其政治合法性必然遭受普遍质疑。与此同时旧有的政治、社会秩序被瓦解而带来的社会混乱亦需要一个强大的政治权威来重建新的政治秩序，来主持土地等财富、利益的重新划分。同样，在后来的武王伐纣中也具有这样的时代政治需要。因而在古代

社会具有强大公信力与主宰力的人格化的“天”就成为了论证这种政治合法性的重要支撑。由此可见，《尚书》中的“人格天”绝不仅仅是原始宗教精神意义上的“人格神”，而同时也具有政治层面的结构性特征。天与人在相互的政治层面的作用中互相影响、互为补充。因此，根据现实政治实践的需要，《尚书》中的“天”具有多样的表现形式，意蕴精深。

同时，根据《尚书》文本所述，仅有君王拥有与“天”的直接沟通权。《尚书·西伯戡黎》中直言君王为“天子”，即上天之子。这意味君权神授，君王成为了天神之意的唯一持有者。虽说《尚书》中提到了专门负责祭祀事宜的专职人员，而随着君王权力的扩大与中央集权的发展，天人沟通逐渐成为君主的特权。君王成为了知“天命”、知“天意”的唯一合法者。因而以马基雅维利式的观点可以认为，“天”“神”与统治者之间是相互塑造的关系。统治者利用人格化的“天”来获得统治的合法性，而又因为统治者在建立合法性的过程中又定义了人格化“天”的政治向度，因此形成了“天”观念下的政治传统，这反过来又影响、约束了统治者的政治行为与实践。

由此根据上文分析可知，具有浓厚的政治色彩是《尚书》中“人格天”观念的重要特征。“人格天”的重要政治功能即为赋予统治集团政治正统性与合法性，由此建构其政治权威，塑造其政治形象。

三、“人格天”观念在政治层面的四个维度

（一）修身敬德

《尚书》中明确提出，“以德配天”。具有主宰性的“人格天”依据君主的德行

来做出相关的反应，并以此来引导统治者作出符合“德”的行为，并且“天”与“德”具有高度统一性。本文将“德”分为“内在的德”与“外在的德”。内在的德即敬德修身，这个维度主要强调统治者需要修养自身的“德”。而外在的德则为施行仁政、敬德保民。笔者认为《尚书》中的内在之“德”首先具有伦理性，进一步而言可以近似于中国哲学中心性论与境界论的雏形。

《尚书·咸有一德》一文中提出了“一德”这一概念。“一德”概念内涵极其丰富也十分复杂，古往今来许多学者都对其有不同的见解。在理学时代，这“一德”这一概念被赋予了更高更深的哲学意蕴，成了具有重要内涵的哲学范畴。本文不具体探讨不同时代学术语境下的“德”概念，而将内在之“德”简单视作人的自身修为与道德品性，而将探讨的重点放在“天”“德”与政治正统性三者之间的关系之上。

《尚书·太甲上》提到：“天监厥德，用集大命”。

《尚书·太甲中》提到：“皇天眷佑有商，俾嗣王克终厥德，实万世无疆之休”。

《尚书·咸有一德》中提到：“天难谌，命靡常。常厥德，保厥位”。

上述文本主要意旨都基本相同，即天仅佑有德之人成就大业、保有政权。《尚书·汤誓》《尚书·泰誓》与《尚书·牧誓》都记录了新旧王朝更替时，新兴统治者对旧统治者罪行的昭示。这种政治行为实为通过对旧统治集团失“德”的政治现状的刻画，来宣告“天”剥夺其政治合法性与正统性。而“天”之“德”不可一日失其所在，因而以“德”为载体的“天”之命就转移到了新兴统治者手中。由此，新兴统治者便取得了统治的正统与权威。

（二）仁德保民

保民实为敬德的外在表现，并且《尚书》全书最为强调这一层面的“德”。

《尚书·咸有一德》中：“夏王弗克庸德，慢神虐民。皇天不保，监于万方，启迪有命，眷求一德，俾作神主”。

《尚书·泰誓中》中：“惟天惠民，惟辟奉天；天视自我民视，天听自我民听”。

这些文段中，“天”与“民”可谓同体同感。统治者如何对待黎民百姓，便近乎于如何对待皇天上帝（即“天”）。又根据著名的“民惟邦本，本固邦宁”（出自《尚书·五子之歌》）一句不难得出结论：“天”“民”与统治者的合法性三者之间有着深刻的内在联系。与上一维度的逻辑相似，“民”是为“天”的承载者，“天”通过“民”来获知统治者的具体政治行为，又通过“民”来传达“天”的意志。简而言之，暴政即违背天道，惹怒“天”，而施行仁政则取悦于“天”，待“民”如何即为待“天”如何。可以说《尚书》中体现出的民本思想是极其强烈的，其甚至将民本思想提升到了宗教性的“人格天”层面，这使得以民为本的政治观念被赋予了崇高的宗教地位，被统治者赋予了神圣的地位，这在世界政治思想史上是十分罕见的。

（三）承祖嗣功

承祖与嗣功意为承继祖上的功绩与德行。

“于其子孙弗率，皇天降灾，假手于我有命，造攻自鸣条，朕哉自亳。”《尚书·伊训》

“今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈。”《尚书·盘庚上》

“尔谓朕曷震动万民以迁，肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。”《尚书·盘庚下》

“非先王不相我后人，惟王淫戏自绝。”《尚书·西伯戡黎》

“天闕恧我成功所，予不敢不极卒王图事。”《尚书·大诰》

这些文段主要有两种含义，一种是诘责当时的统治者不承继祖宗的功德，肆意妄为；第二种是统治者自己的表白，意在说明其政治行为之目的在于继承祖上的功德与业绩。这一维度同样与上文中的两个维度的逻辑相似，“天”以“承祖”这一行为作为载体而赋予统治者以政治正统性与合法性。这实际上论证了政治正统性与合法性被继承的可能性。这种认识与宗族宗法制度有着紧密的联系。祖宗在驾鹤西去之后实际上与“天”直接关联甚至与“天”在某种形式上融为一体，对祖先的崇拜与

对“天”的崇拜具有深刻的内在联系。反而言之，如若当朝统治者不再尊崇祖先，不再在政治行为上传承祖先的功德与业绩，那么就意味着政治正统性的丧失。

（四）敬天祭天

先王顾天之明命，以承上下神祇。

《尚书·太甲上》

惟天无亲，克敬惟亲。《尚书·太甲下》

敬天与祭天即行为或精神上对“天”的直接崇拜行为，具体表现在话语和宗教仪式上。这一维度的内涵是十分简单的，就是指在话语与行为上的敬“天”、畏“天”。是一种宗教层面的仪式程序或是表层的行为与言语准则。

需要注意的是，《尚书》中一些文本体现了《尚书》中对“天”态度与“天”的特征。

四、商纣王：我生不有命在天？《尚书·西伯戡黎》

这段文本主要意在体现商纣王的暴虐不仁，骄奢淫逸。大臣询问他为何不谨慎行事、恪尽职守、敬德保民，而成就天下大治。商纣王回答说自己的命已被“天”所定，无须主动作为，这一回答有着强烈的宿命论色彩。显然《尚书》对这种观点是持否定态度的，这实际上体现出了反对消极宿命论而强调“天”与“人”之间相互作用关系的积极性作为观念。

今殷民乃攘窃神祇之牺牲性，用以容，将食无灾。《尚书·微子》

这段文本意为，在商纣王年间天下大乱，百姓食不果腹。于是人们前去偷盗供奉神祇的供物来充饥。若仅从宗教崇拜的角度而言，偷盗祭品的行为显然是对“神”大不敬的。而“天”并没有降罪于民，却是包容了这种行为。民以食为天，这个文段深刻地体现了《尚书》中的民本观念。由此我们可以得出一个结论：程序上与行为上的祭天与敬天并非最受重视的政治行为，实行善待苍生百姓的民本政治才是《尚书》所体现的政治核心关照。

五、四个维度之间的内在政治实践逻辑

“人格天”在政治向度上投射出的四个维度存在着密切的逻辑联系。

作为逻辑的起点，“天”与“德”的内在体现与外在体现分别是统治者自我内在的德行与外在的仁政、爱民。外在的体现（即仁政）是内在认识与修为（自身的修德）的外部发展。内在的心性修为与外在的施政方针规范了统治者的政治实践模式，而内在敬德与外在爱民的行为模式又源于对祖先政治遗产的传承。

对祖先政治遗产的继承最主要的体现是对祖先政治行为（即内在敬德与外在仁政）的歌颂与效仿，以此来重申家族统治的合法性与正统性，并同时宣告着当前统治者对家族正统性的继承。对祖先的崇敬与对祖先功绩的赞颂与继承是氏族宗法制度的具体体现，这种行为不仅仅停留在上层统治者层面，也辐射到了古代社会的方方面面。这种对待祖先与家族的态度实际上是对传统的重视，而对传统的重视则是农业社会的重要特征。这种理念在政治层面的投射便是对政治稳定性的诉求。

最后，《尚书》中也具体探讨了形式层面和具体操作程序层面的敬天。而根据其具体内容，这一层面的行为并非“天”的意志投射在政治层面的逻辑上的根本，反而是在整个逻辑链条上最不重要的一环。可以说，一旦完成了前三个维度的政治行为，则这一维度即成为了水到渠成的末流关照。

由此，在实现了内在敬德、外在爱民与承祖嗣功三个维度之后便实现了由“天与德配”出发而产生的“天”对统治者的

要求，而实现了这三个维度之后，程序上与形式上的“敬天”则是水到渠成的事情。从而最终实现了“天”的意志作用人的行为之上，再通过“以德配天”而完成了逻辑上的回归。

六、舆论

本文将《尚书》中有关“天”的论述与具体政治实践结合起来探讨了“人格天”投射在政治层面的实践逻辑。本文在论述中将书中的“天”“神”“上帝”等词汇理解为“人格化的天”，并未从“天命”“形上天”等中国哲学的传统范畴对“天”进行系统的理论性探讨。同时，本文没有借助相关学术成果探讨今文经学与古文经学等有关《尚书》本身内容的相关问题，在对《尚书》内容的选取时并未深究，这可能导致对《尚书》中具体意涵不严谨的认识与误解。并且，对《尚书》中“天”观念在政治维度投射的划分相对粗糙，这使得本文探讨的内容不够全面和深刻。

《尚书》之于中国传统政治的影响可谓极其深远。根据本文对书中“天”观念在政治实践逻辑层面反映的论述可以发现，“民为邦本、本固邦宁”的政治思想在较高的层次上被反复强调。《尚书》将民本政治思想上升到了“天”这一宗教概念之上，可以说这一现象在世界政治思想史上都值得注意。书中通过“人格天”的意志，将“敬德”“爱民”“崇祖”这三个行为指导性概念在逻辑上相互联系从而

实现了统一，而这三个行为又是古代农业社会生产力发展的重要诉求，进而被上升到了政治的高度，成为了政治实践的重要准则。因而可以说，《尚书》中有关敬德保民的思想将仁政爱民提升到了宗教这一极高的层面，这也同时印证了《尚书》中体现出来的原始的敬天爱民的政治思想是中国古代民本政治思想的重要源头之一。

（作者单位）

作者单位：北京师范大学

